

# Memoria Iudaica. Die Darstellung der Juden in der Christias des Marco Girolamo Vida

Glei, Reinhold F.

Veröffentlicht in:  
Jahrbuch 2009 der Braunschweigischen  
Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.231-242



J. Cramer Verlag, Braunschweig

## ***Memoria Iudaica. Die Darstellung der Juden in der Christias des Marco Girolamo Vida*<sup>\*1</sup>**

REINHOLD F. GLEI

Seminar für Klassische Philologie, Ruhr-Universität Bochum, 44780 Bochum

Das Judenthema scheint in dem 1518 auf Anregung von Papst Leo X. begonnenen, 1532 fertig gestellten und 1535 erstmals im Druck erschienen Christus-Epos des Klerikers Marco Girolamo Vida keine prominente Rolle zu spielen. Vielmehr soll es sich, so die communis opinio der (allerdings bisher dürftigen) Forschung, um ein gegenreformatorisches Werk handeln, das der spätere Bischof von Alba, der auch am Tridentinum teilnahm, im Auftrag des Papstes gegen die lutherische Häresie verfasste. Gewiss sind antireformatorische

---

\* Der Vortrag wurde am 08.05.2009 beim Kolloquium anlässlich der Jahresversammlung der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft gehalten.

<sup>1</sup> Quellen und weiterführende Literatur: 1) Zu Vida: M. Hieronymi Vidae Cremonensis Albae Episcopi *Christias*, Presbytero Bartholomaeo Botta Canonico Papiensi Interprete. Ticini, Apud Hieronymum Bartolum. 1569 (ausführlicher Kommentar); An Edition of Vida's *Christiad*, with Introduction, Translation, and Notes. Ph.D. Thesis, Cornell University, 1939, by G.G. Coyne (unveröffentlicht, schwer zugänglich); M.A. DiCesare, *Vida's Christiad and Vergilian Epic*. New York 1964 (nach wie vor maßgebliche Monographie zu Vidas Vergilrezeption); Marco Girolamo Vida's *The Christiad*. A Latin-English Edition. Edited and Translated by G.C. Drake (= vormals Coyne) and C.A. Forbes. Carbondale and Edwardsville 1978 (nur Text und Übersetzung); Marco Girolamo Vida, *Christiad*. Translated by J. Gardner (The I Tatti Renaissance Library 39). Cambridge/Mass.-London 2009 (lateinisch-englische Ausgabe mit knappen Anmerkungen); eine lateinisch-deutsche Ausgabe mit umfassendem Kommentar wird im Rahmen eines Bochumer DFG-Projekts von Reinhold F. Gleis, Wolfgang Polleichtner, Michael Schulze Roberg und Eva von Contzen vorbereitet. – 2) Zum zeitgenössischen Judentum und zur Kabbala: Johannes Reuchlin, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von W.-W. Ehlers, H.-G. Roloff und P. Schäfer. Band I,1: *De verbo mirifico*. Das wundertätige Wort (1494). Hrsg. von W.-W. Ehlers, L. Mundt, H.-G. Roloff, P. Schäfer unter Mitwirkung von B. Sommer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; Band II,1: *De arte cabbalistica libri tres* (1517). Hrsg. von W.-W. Ehlers und F. Felgentreu. Stuttgart-Bad Cannstatt 2010; *Sefer Jezira – Buch der Schöpfung*. Aus dem Hebräischen übersetzt und hrsg. von Klaus Herrmann. Frankfurt/M.-Leipzig 2008 (mit ausführlichem Kommentar und Literaturverzeichnis); R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*. Oxford 1990; ders., *Jewish Life in Renaissance Italy*. Berkeley et al. 1994; D.B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York-London 1992; W.A. Euler, „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. München 1998; G. Miletto, *Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation. Der Salomonische Tempel bei Abraham Ben David Portaleone (1542-1612)*. Berlin-New York 2004; J. Dan, *Kabbalah. A Very Short Introduction*. New York 2006 (deutsch Stuttgart 2007).

Tendenzen wie die Betonung der heilsgeschichtlichen Rolle Roms oder die ans Kitschige grenzende Marienverehrung nicht zu bestreiten; man täte dem Werk aber Unrecht, würde man es auf eine katholische Propagandaschrift reduzieren. Es handelt sich vielmehr in erster Linie um den Versuch, das nach Meinung Vidas größte römische Epos, die *Aeneis* Vergils, in ein Heldengedicht auf Christus, eben eine *Christias*, umzuschreiben. Der zwischen 1480 und 1485 in Cremona, unweit von Vergils Heimat Mantua geborene Vida brachte dazu die besten Voraussetzungen mit: In seiner Jugend verfasste er in der Nachfolge Vergils u.a. ein Lehrgedicht über die zu seiner Zeit in Norditalien florierende Seidenraupenzucht (*Bombyces*), eine Eposparodie über das Schachspiel (*Scacchia Ludus*) und eine *Ars Poetica*, in der er Vergil als den größten aller Dichter feierte. Seine *Christias* tritt dann auch auf allen Ebenen – von der Großkomposition bis hin in die einzelne Formulierung – das Erbe Vergils an. Vida erzählt in extremer zeitlicher Konzentration in sechs Büchern mit jeweils rund 1000 Versen die Ereignisse nur weniger Tage: von Palmsonntag bis Ostern, mit einem Schwerpunkt auf Karfreitag. Gleichzeitig wird aber in Exkursen, Rückblicken und Prophetien nicht nur das Leben Jesu von der wunderbaren Empfängnis bis zu seinem öffentlichen Wirken, sondern sogar die gesamte Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Jüngsten Tag einbezogen. Im ersten Buch pilgert Jesus mit einer großen Menschenmenge, die sich ihm angeschlossen hat, zum Pessachfest nach Jerusalem, wo er den Argwohn der Hohenpriester und Schriftgelehrten auf sich zieht. Diese planen unter dem Einfluss des Teufels und der Hölle im zweiten Buch seinen Untergang; die Ereignisse des Gründonnerstag und der Nacht zum Karfreitag mit der Gefangennahme Jesu und Überstellung an Pilatus nehmen ihren Lauf. Im dritten Buch erzählt – wie Aeneas vor Dido – Josef, der Ziehvater Jesu, auf Bitten des Pilatus im Rückblick über seine Ehe mit Maria, über Jesu Empfängnis, Geburt und Kindheit bis zum dreißigsten Lebensjahr; im vierten Buch übernimmt Johannes, der Lieblingsjünger und spätere Evangelist, die Rolle des Erzählers und berichtet über Jesu öffentliches Auftreten, seine Reden und Wundertaten. Mit dem fünften Buch kehrt Vida zur primären Erzählebene zurück und schildert die Ereignisse des Karfreitag bis zum Tod Jesu. Das sechste Buch schließlich enthält Jesu Unterweltsgang, Auferstehung, Himmelfahrt sowie die Sendung des Heiligen Geistes an Pfingsten.

Das Judenthema ist demgegenüber vielleicht nicht zentral, aber es ist auch nicht marginal, sondern spielt eine wichtige, bisher unterschätzte Rolle in Vidas Epos. Wie ich im folgenden zu zeigen hoffe, entwickelt der Autor eine durchaus differenzierte, in manchem überraschende Sicht des Judentums, die über Pauschalisierungen und gängige Topoi hinausgeht, wenngleich Vida sich davon auch nicht ganz frei machen konnte und wollte. Ich werde zunächst also das Traditionelle an Vidas Judenbild herausarbeiten und dann zu den eher innovativen Aspekten übergehen.

Die Juden als handelnde Personen spielen in Vidas Epos vor allem im 5. Buch eine Rolle, in dem die Geschichte vom Leiden und Sterben Christi im Mittel-

punkt steht. Wie zu erwarten ist, folgt Vida hier im Großen und Ganzen der Darstellung des Neuen Testaments, dessen Passionsberichte Vida im Sinne einer Evangelienharmonie kontaminiert hat. Eine Schlüsselszene für unsere Fragestellung findet sich im Zusammenhang mit den Verhandlungen vor Pilatus. Der nur widerstrebend mit dem Fall befasste römische Statthalter versucht durch mehrere Maßnahmen, das wütende Volk vom Hass auf Jesus abzubringen: Zuerst trägt er den Juden auf, eine solide Anklage vorzubringen und sich nicht auf pauschale Vorwürfe zu beschränken; sodann versucht er sich der Verantwortung durch Überstellung an Herodes zu entziehen, der Jesus jedoch postwendend zu Pilatus zurückschickt; auch der Vorschlag, am Pessachfest Jesus anstelle des Verbrechers Barabbas zu amnestieren, misslingt; und schließlich lässt die Geißelung Jesu den Blutdurst der Menge nur noch mehr anwachsen anstatt ihn zu stillen, wie Pilatus hoffte. In dieser Situation erwähnt Vida das aus Mt. 27, 19 bekannte Traumgesicht der Gattin des Pilatus, die ihren Mann warnt, sich an Jesus, „diesem Gerechten“, zu vergehen, führt es aber inhaltlich viel weiter aus, indem er auch auf den Traum der Calpurnia und die Prodigien vor der Ermordung Caesars (Sueton, Div. Iul. 81) anspielt, und lässt es schließlich mit dem Fluch enden: „Mögen die Himmlischen selbst diese Vorzeichen voller Milde abwenden und allein die Juden verantwortlich machen und *diesem* Volk drohen!“ (Chr. 5, 304f.) Pilatus, der bei Vida noch stärker von der Schuld am Tode Jesu entlastet wird als in den Evangelien, ist daraufhin fest entschlossen, der wütenden Menge zu widerstehen und als ultima ratio sogar Waffengewalt anzuwenden, als eine dramatische Wende eintritt: Der Teufel entsendet aus dem untersten Erebus die personifizierte Furcht in Gestalt eines schwarzen Unheilsvogels, um Pilatus zu schrecken. Man erkennt darin unschwer die grässliche Geistererscheinung, die sog. Dira, die am Ende der *Aeneis* Aeneas' Gegenspieler Turnus demoralisiert und ihn wissen lässt, dass er verlieren wird (Verg. Aen. 12, 843ff.). Auch Pilatus muss daraufhin von seinem Widerstand gegenüber den Juden ablassen und ordnet aus Furcht, die Juden könnten ihn wegen Kollaboration mit einem Aufständischen beim Kaiser anschwärzen, die Hinrichtung Jesu an. Er selbst wäscht seine Hände in Unschuld und kündigt den Juden die Strafe für ihr Verbrechen an: „Euch erwartet eine traurige, und wie ich hoffe, baldige Bestrafung: Ihr und noch eure späten Nachkommen, ihr Elenden, werdet mit eurem frevelhaften Blut die verdiente Strafe erleiden.“ (Chr. 5, 360f.). Gemäß Mt. 27, 25 folgt dann die Selbstverfluchung der Juden: „Gott mag dies für uns und unsere Kinder aufsparen und all die schweren Strafen verhängen, die wir verdienen.“ (Chr. 5, 367f.). Diese den Juden von Matthäus als zynische Blasphemie in den Mund gelegte Spottrede diente bekanntlich über die Jahrhunderte als Beweis für die Kollektivschuld der Juden als ‚Gottesmörder‘ und als Rechtfertigung für die Leiden des jüdischen Volkes – darin ist Vida ein treuer Nachfolger und Bewahrer der von den Evangelisten, besonders Matthäus und Johannes, begründeten antijüdischen Haltung. Auch in eigener Person fügt der Autor anlässlich der Kreuzigung Jesu einen Weheruf über Jerusalem und die Juden ein

(Chr. 5, 721-42), in dem neben der Schuld am Tod Jesu weitere Motive anklingen, vor allem die berüchtigte ‚Blindheit‘ und ‚Verstocktheit‘ der Juden, die wider besseres Wissen nicht einsehen wollen, dass Jesus der verheißene Messias ist. Dies betonen neben dem Autor selbst auch Pilatus („Verkennt euren König nicht absichtlich!“ Chr. 5, 100) und besonders Johannes in seiner langen Rede vor dem Statthalter: „Und worüber du dich noch mehr wundern dürftest: (die Juden) wissen und bekennen zu wissen, daß ein Prophet zu den hohen Lüften des Lichts kommen wird, der als einziger die undurchdringlichen Riegel des Himmels für uns zurückschieben und die frommen Seelen aus der Finsternis zu den hohen Sternen bringen kann. Dies sei den Vätern verheißen, dies sagten alle Propheten: diesen (Messias) erwarten sie zuversichtlich im Herzen. Elend sind die, denen es nicht gegeben ist, das in dunkler Finsternis gegenwärtige Licht zu erkennen: Sie dürsten mitten im Wasser eines reichlich fließenden Flusses.“ (Chr. 4, 798-805). Vida bedient hier der Topoi einer im Neuen Testament angelegten, von den Kirchenvätern formulierten und von mittelalterlichen Theologen wie Petrus Venerabilis verschärften antijüdischen Polemik, die u.a. zu den berüchtigten Zwangstaufen führte. Davon ist Vida jedoch weit entfernt, belässt den Streit vielmehr auf der argumentativen Ebene und lässt auch die Juden, der Dramatik seines Epos entsprechend, zu Wort kommen. Ihr Hauptvorwurf gegenüber Jesus besteht darin, sich die Gottessohnschaft blasphemisch angemaßt zu haben, was sich besonders in der Nichteinhaltung des Mosaischen Gesetzes zeige. Der Hohepriester Hannas fasst die Vorwürfe in seiner Anklagerede vor Pilatus zusammen (eine längere Verhandlung vor dem Synhedrium gibt es bei Vida nicht, aus Gründen der dramatischen Konzentration spielt sich alles im Praetorium des Pilatus ab): Jesus führe eine neue Religion ein (*nova religio*), bezeichne sich als Gottessohn und König der Welten, das führe zu einer Missachtung des Kaisers und zum Aufstand gegen die römische Herrschaft. Er hebe das alte jüdische Gesetz auf (*vetera iura*) und führe neue Gesetze, Riten und Opfer ein (*novas leges, novos ritus, nova sacra*), ja drohe sogar damit, Altäre und selbst den Tempel zu zerstören. Er pflege Umgang mit Verbrechern und zwielichtigem Gesindel, halte den Sabbat nicht und missachte Reinheits- und Speisegebote. Hannas endet mit dem ironischen Ausruf: „Ja natürlich, der allmächtige Vater möchte die Riten, die ihm so viele Jahrhunderte lang gefallen haben, aufheben, und auf Antrag hat er wohl seinen Sinn geändert. Was für eine neue stürmische Zeit ist das? Ziemt dem Himmel diese Unbeständigkeit?“ (Chr. 5, 145-7). Mit rhetorischen Geschick benutzt Hannas hier Formulierungen, vor allem aus der *Aeneis* (vgl. bes. Aen. 1, 11), die der Vorstellungswelt des Römers Pilatus angemessen sind, denn dieser dürfte ansonsten die Kontroverse um das Gesetz der Juden zu Recht für eine innerjüdische Angelegenheit halten, die die Römer nichts angeht. Die Verhandlung vor Pilatus ist nur ein äußerer Anlass, die eigentliche Kontroverse spielt sich in der *Christias* in der Tat um das Gesetz ab: Der Vorwurf, Jesus wolle das alte Gesetz abschaffen und neue Gesetze einführen, zieht sich durch das ganze Epos. Zuerst wird er bezeichnen-

derweise vom Teufel erhoben: Im Höllenkonzil des ersten Buches berichtet der Teufel, die Hohenpriester seien Jesus feindlich gesinnt, weil er „neue Riten und neue Kulte überall in den Städten einführt und es wagt, die alten Gesetze abzuschaffen“ (Chr. 1, 210f.); diese Feindschaft der Hohenpriester gelte es jetzt noch weiter anzustacheln. Das gelingt auch, denn zu Beginn des 2. Buches befürchten die Hohenpriester das Ende des Tempelkults durch die messianische Ankunft Jesu in Jerusalem am Palmsonntag, und in den Beratungen unter dem Vorsitz des Kaiphas werden dann dieselben Vorwürfe laut: Jesus, ein gewiefter Betrüger, wolle die Menschen glauben machen, er sei von Gott gesandt, um die alten Gesetze der Väter abzuschaffen und neue Riten einzuführen. Ja er selbst bekenne, den Tempel zerstören zu wollen! In ciceronischer Empörung ruft Kaiphas aus: „Was für eine neue Mode ist das oder was für eine Religion, ja was für Sitten?“ (*Quae novitas, aut religio, qui denique mores?* Chr. 2, 232). Auch Judas bietet seine Dienste mit der Begründung an, Jesus zerstöre die Gesetze der Heimat; was bei ihm freilich nur ein Vorwand ist (seine wahren Motive teilt Vida dem Leser explizit mit), entspringt bei den Hohenpriestern durchaus echter Überzeugung: Sie fürchten tatsächlich, wenn auch gegenüber der Person Jesu verblindet, um die religiöse Identität des Judentums.

Wie stellt Vida nun Jesu Verhältnis zum Gesetz dar? Auch hier bewegt er sich im Prinzip in neutestamentlichen Bahnen, setzt aber doch auch eigene Akzente. Während spätantike Bibelepiker wie Juvencus oder Sedulius häufig eine Entjudaisierung des Neuen Testaments oder zumindest eine Spritualisierung des Gesetzes vornehmen, betont Vida immer wieder die selbstverständliche Gesetzestreue des Juden Jesus. So unternimmt er wie viele andere am Pessachfest die Wallfahrt nach Jerusalem, „um dem Tempel die gewohnten Opfer zu bringen und seine Pflicht an einem so freudigen Tag nicht zu vergessen“ (Chr. 2, 531f.). Schon bei der auktorialen Einführung des Festes werden Ursprung, Wesen und Eigenart der jüdischen Bräuche in überaus positivem Licht dargestellt: „Zufällig nahte sich dem Volk und der Gegend der ehrwürdige Feiertag, an dem sie nach der Religion der Vorväter sieben arbeitsfreie Tage lang Ruhe halten, überall in den Häusern Lämmer verspeisen, nach dem Gebot keinen Sauerteig verwenden, kurzgebackenen Opferkuchen hervorholen und im Gedächtnis des alten, freudigen Ereignisses Kräuter vom Land auftischen. An diesem Tag, sagte man, seien ihre Vorväter einst, durch Zeichen vom Himmel dazu veranlasst, mit großer Beute aus Ägypten ausgezogen und hätten unbehelligt ihren Weg zu Fuß durch die Salzfluten genommen.“ (Chr. 2, 273-82). Auch im Gesang des Simon, in dessen Haus Jesus mit seinen Jüngern das Pessachmahl feiert, wird die altherwürdige Tradition dieses Festes berichtet: Wie der Barde Jopas beim Gastmahl Didos für Aeneas (Verg. Aen. 1, 740ff.) singt hier Simon, der Gastgeber persönlich, für Jesus: „Insbesondere rief er vom ersten Ursprung an in Erinnerung, welche Gottesfürchtigkeit (*quaenam religio*) dem uralten Volk die Riten dieses Mahls und dieses Fest gebracht hatte“ (Chr. 2, 575-7), nämlich die Errettung aus Ägypten und die Speisung des Volkes Israel in der Wüste.

Auch Josef betont in seiner Erzählung immer wieder die Frömmigkeit der heiligen Familie, und das heißt ihre Frömmigkeit als Juden. Bereits bei der Brautwerbung im Hause Joachims, des Vaters der Maria, wird Wert auf die Beachtung alter Riten gelegt, die in diesem Fall freilich eher an die Befragung des Faunusorakels in der *Aeneis* erinnern: Wie dort das Orakel einen ausländischen Ehemann für Lavinia verheißt (Verg. Aen. 7,96ff.), so wird hier der betagte Josef durch eine ekstatische Vision der Anna zum Bräutigam für Maria bestimmt. Genuin jüdische Bräuche werden aber ebenfalls fromm gepflegt: Natürlich erfolgt, „wie es alte Sitte unserer Vorväter ist“ (Chr. 3, 640), am achten Tag nach der Geburt die Beschneidung Jesu und nach vierzig Tagen die nachgeburtliche kultische Reinigung Mariens sowie die Darstellung des Neugeborenen im Tempel – das alles *de more*, nach der Sitte (Chr. 3, 652). Das bei Lk. 2, 24 lediglich knapp erwähnte, bei dieser Gelegenheit im Tempel dargebrachte Taubenopfer wird von Vida (Chr. 3, 677-83) ausführlich und detailliert beschrieben, wobei er dem im dritten Buch Mose (Lev. 1, 14-17) vorgeschriebenen Opferritual strengstens folgt, was durch die Ausdrücke *patrio de more* und *rite* noch eigens hervorgehoben wird. Auch der kultgemäße Vollzug der Opfer am Pessachfest, zu dem die Eltern Jesu jedes Jahr pilgern, wird betont (*rite.litatis sacris* Chr. 3, 926f.), als Vida die Geschichte des 12jährigen Jesus im Tempel erwähnt. Hier zeigt dieser sich bekanntlich als kundiger Ausleger des wohlgemerkt jüdischen Gesetzes und der Propheten.

Dieselbe Gesetzestreue Jesu hebt auch Johannes in seiner Darstellung hervor: Gesetz und Beschneidung werden als Kulturfortschritt gelobt, mit dem Gott das Menschengeschlecht fortgebildet habe; im Zusammenhang mit der Heilung eines Besessenen wird die Bedeutung der Riten des Laubhüttenfestes hervorgehoben (Chr. 4, 439ff.); besonders aber insistiert Johannes auf der Erfüllung und allererst authentischen Interpretation des Gesetzes durch den Ausleger Jesus: „Er aber hat weder die Ehre der Heiligtümer oder des Tempels geschmälert noch die Gesetze des Volkes oder die Erlasse der Alten aufgehoben, obwohl er uns mahnte, von nun an Fleisch und sühnende Eingeweide beiseite zu lassen und nicht mehr weiter unter Schlachtungen zu opfern, sondern zeigte, dass unter der dunklen Rätselhaftigkeit der Worte bei weitem andere Riten und eine andere Art von Opfern verborgen ist, und eröffnete (uns) den eigentlichen Sinn der Worte unseres Gesetzgebers.“ (Chr. 4, 791-97). Über diese ‚dunkle Rätselhaftigkeit‘ wird noch zu sprechen sein.

Als authentischer Ausleger des Gesetzes erweist sich Jesus auch in der Erzählung von der Ehebrecherin, die bewusst als Fallstrick für den spöttisch als „mildsten Ausleger der Propheten“ (Chr. 1, 742) bezeichneten, selbsternannten Schriftgelehrten angelegt war: Würde Jesus aus Mitleid mit der (im Neuen Testament namenlosen) Ehebrecherin ihre Steinigung verhindern und so seinerseits das Gesetz brechen? Die Lösung ist bekannt: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein“ (Joh. 8, 7). Vida führt die Episode breit aus

und verschärft die Problematik noch dadurch, dass er den Ehebruch der jungen, hübschen Susanna (so heißt sie nicht zufällig, vgl. die deuterokanonische Erzählung von Susanna in Dan. 13) durch die Zwangsverheiratung mit einem alten Mann entschuldigt. Die Episode nimmt Jesus zum Anlass, über sein Verständnis des Gesetzes zu sprechen: „Auch hebe ich weder die alten religiösen Satzungen auf, noch schaffe ich die Gesetze ab: Denn vielmehr liegt eine andere Bedeutung, die bislang nur noch nicht verstanden worden ist, hinter den geheimen Worten. Lange schon wird eine neue Religion unter einer dunklen Wolke von Worten verborgen. [...] Ja, es war so: Um die Seelen allmählich an die himmlischen Befehle zu gewöhnen und sie durch Gottesdienst sanfter machen zu können und um nicht damit zu beginnen, sie gar keinem religiösen Einfluss auszusetzen, befahl Gott zuerst den primitiven Völkern in der Dumpfheit ihres Herzens, Schafe zu schlachten, mit ihrem Blut die Erde zu tränken und unschuldige junge Stiere an den Altären zu opfern. Dies alles aber stellte nur einen Spiegel und einen Schatten der bald kommenden Religion dar, wenn jemand nur genug Verstand besaß.“ (Chr. 1, 811-829). Das Judentum wird so von Jesus selbst als Übergangsreligion gekennzeichnet, als notwendige Zwischenstufe auf dem Weg zur einzig wahren, christlichen Religion. Der unter den Worten verborgene Sinn der Schrift, der selbst den Schriftgelehrten bisher entgangen war, wird von Jesus erstmals offen verkündet. Es geht dabei nicht um eine Aufhebung, sondern um eine neue, im wesentlichen natürlich allegorische und typologische Deutung des Gesetzes, die noch um jene ‚rätselhafte‘ Dimension zu ergänzen ist.

Die Etablierung einer ganz neuen Religion war dabei nach Vida nicht Jesu Anliegen, dies sei vielmehr eine nachpfingstliche Entwicklung. Als Jesus Gottvater um die Sendung des Heiligen Geistes bittet, erinnert er daran, dass es jetzt darum gehe, die Völker zu bekehren und zu neuen Kulturen zu rufen (*et populos nova conversos ad sacra vocarent* Chr. 6, 833). In Erwartung des Parakleten lösen die Jünger um die Weltgegenden, die sie missionieren „und die sie neue Sitten und neue Gottesdienste lehren sollen“ (*quas peterent moresque novos, nova sacra docerent* Chr. 6, 901), und am Ende gehen die Jünger tatsächlich in alle Welt, verkünden eine neue Religion (*religio nova*) und errichten neue Altäre (*novas aras* Chr. 6, 983). Dabei werden die jüdischen Wurzeln aber nicht vergessen: Der Beginn der Missionstätigkeit, die Juden und Heiden gleichermaßen umfasst, erfolgt am jüdischen Wochenfest 50 Tage nach Pessach, an dem die Jünger selbstverständlich teilnehmen und die Anwesenheit zahlreicher Pilger nutzen. Das Judentum ist für Vida kein peinliches Erbe, das es zu verschweigen, sondern ein hohes Gut, das es in der *memoria* zu bewahren gilt. Dafür zwei Beispiele.

Der berühmte, 70 n.Chr. von den Römern zerstörte Jerusalemer Tempel wird einer großen Ekphrasis gewürdigt: Nachdem Vida die Geschichte, die Ausstattung und das Blutopferprivileg des Tempels ausführlich beschrieben hat (Chr.



1, 376-99) – nicht ohne zu erwähnen, dass auch Jesus häufig am Tempelkult partizipierte –, folgt nach der Vertreibung der Händler und der Ankündigung anderer, blutloser Opfer Jesu Weissagung der Zerstörung des Tempels und der Verlegung des Zentralheiligtums in eine weit entfernte, andere Stadt. Hier zeigt sich die von der *Aeneis* inspirierte Romideologie vielleicht am deutlichsten: Wie bei Vergil Rom das alte Troja ablöst und sich aus Niederlage und Zerstörung zur Weltherrschaft aufschwingt, so resultiert aus dem Fall Jerusalems schließlich der Aufstieg Roms als Zentrum der Christenheit. Die gegen-reformatorische Stoßrichtung dieser Romideologie ist deutlich, aber hier nicht mein Thema; ich weise nur darauf hin, dass, wie in der *Aeneis* die troischen Penaten nach Rom gebracht werden, auch bei Vida eine *translatio religionis* stattfindet. Mit der lokalen geht aber auch eine inhaltliche Erneuerung einher: Basis dieser Veränderung ist die neue, von Jesus erstmals geübte Schriftauslegung, die so geheimnisvoll daherkommt und von Vida jetzt als Tempelephrasis und somit als Entfaltung der *memoria* inszeniert wird. In größter Ausführlichkeit ist im Tempel das Sechstageswerk dargestellt, außerdem der Sündenfall, die Sintflut und typologisch relevante Episoden des Alten Testaments wie die Opferung Isaaks und der Verkauf Josefs durch seine Brüder; am Schluss steht das ebenfalls typologisch einschlägige, aus dem *Physiologus* entlehnte Motiv des sich für seine Jungen opfernden Pelikans. Ich kann hier leider nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern nur einige allgemeine Bemerkungen anschließen: Die Tempelephrasis basiert natürlich als episches Motiv auf den entsprechenden Ekphraseis in der *Aeneis* (Tempel der Juno in Aen. 1,446ff., des Apollo von Cumae in Aen. 6, 14ff. und Palast des Latinus in Aen. 7, 170ff.), entspricht funktional aber eher der Schildbeschreibung (Aen. 8, 625ff.). Dort gestaltet Vulcan in göttlicher Allwissenheit die Zukunft der römischen Geschichte, die Aeneas nur bewundern, aber nicht verstehen kann (vgl. *ignarus* Aen. 8,730). Im Tempel von Jerusalem bewundern analog die Jünger ebenfalls voller Unverständnis die Ausschmückung, Jesus aber, darin über Aeneas hinausgehend, erkennt als einziger ihre Bedeutung und kann sie auch kommunizieren. Die Beschreibung erweckt zunächst den Eindruck, als würden wie bei sonstigen Ekphraseis Bilder in Worte gefasst, und der Wortlaut (wiederholtes *videbatur*, „man konnte sehen“) verweist ebenfalls auf die visuelle Ebene. Die überraschende und zugleich äußerst merkwürdige Aussage Vidas ist daher, dass es sich bei den Tempeldarstellungen *nicht* um Bilder handle, sondern um „sonderbare Zeichen im Marmor“ (*miras in marmore formas* Chr. 1, 582): „Dort gab es keine Bilder von Menschen oder Nachbildungen von Göttern, sondern die Hand eines Künstlers hatte alles in geheimen Chiffren (*arcanis notis*) und dunklen Zeichen (*signis obscuris*) notiert, was bislang noch niemandem bekannt war: selbst die Propheten hatten es nicht verstehen können.“ (Chr. 1, 587-90). Was ist hier gemeint? Die bisherige Forschung stand dem wie die Jünger ratlos gegenüber. Bartolomeo Botta, der bereits im Jahre 1569 den (bisher einzigen umfassenden) Kommentar zur *Christias* veröffentlichte, dachte an Hieroglyphen

(p. 29<sup>v</sup>, in fine) – aber was haben ägyptische Schriftzeichen im Tempel von Jerusalem zu suchen? Meine Hypothese, die freilich noch durch genauere Belege erhärtet werden muss, ist die, dass sich Vida hier auf die ursprünglich jüdische Auslegungsmethode der Kabbala bezieht, die im Spanien des 13. Jahrhunderts entstanden war und in christlichen Kreisen im Gefolge von Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin und Agrippa von Nettesheim zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine Blütezeit erlebte. Diese kann an Vida nicht spurlos vorübergegangen sein. Seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts und verstärkt nach der Vertreibung der Juden 1492 aus Spanien ließen sich viele jüdische Gelehrte in Norditalien nieder und brachten natürlich ihre Lehren und Schriften mit. In der Kabbala bewanderte Theologen wie R. Yohanan Alemanno, der mit Pico della Mirandola befreundet war, R. David Messer Leon u.a. befanden sich Ende des 15. Jahrhunderts in Norditalien und übten auf das geistige Klima entscheidenden Einfluss aus. Cremona, Vidas Heimatstadt, entwickelte sich zu einem Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit, und das heißt in dieser Zeit vor allem der Kabbala, und besaß seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sogar einen von der Stadt angestellten Rabbiner (R. Abraham Menahem ha-Kohen Porto). Das Grundbuch der jüdischen Kabbala, der sog. *Zohar*, wurde 1558 in Mantua, 1560 in Cremona erstmals gedruckt, der nicht minder einflussreiche *Sefer Jezira* (Buch der Schöpfung) erschien in hebräischer Originalfassung Mantua 1562. Vida dürfte aber schon in seiner Jugendzeit in Cremona intensiv mit den Lehren der Kabbala in Berührung gekommen sein. Christlicherseits wurde die Kabbala, die sich auf eine geheime, von Moses am Sinai empfangene orale Auslegungstradition der Schrift berief, interpretatorisch vereinnahmt, um die Messianität Jesu aus dem Alten Testament und dem rabbinischen Schrifttum zu erweisen. Maßgeblich für diese ‚christliche‘ Kabbala wurden Reuchlins Schriften *De verbo mirifico* (1494) und *De arte cabbalistica* (1517), die auch in Italien vielfach rezipiert wurden. Die Kenntnis des Hebräischen und die Erkenntnis, dass die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets sowohl für bestimmte Begriffe als auch für Zahlen stehen und dass durch Permutation der drei Radikalbuchstaben mannigfache geheime Beziehungen zwischen den Wörtern hergestellt werden können, eröffnete der Interpretation des hebräischen Urtextes (der *hebraica veritas*) ganz neue, vor allem spekulative Möglichkeiten. Um nur ein Beispiel zu nennen: Durch Einführung eines fünften Buchstabens (װ) in das Tetragramm יהוה (Jod-He-Waw-He) ergibt sich aus dem unaussprechlichen Gottesnamen der Name Jesu (Jehoschua). Der eingefügte Buchstabe װ kann beispielsweise für die Wurzel שנה stehen, die ‚ändern, wechseln‘, aber auch, wiederholen, zum zweiten Mal sagen‘ bedeutet: Der Name Jesu ist daher so etwas wie eine Wiederholung des Gottesnamens. Die geheimnisvollen Zeichen im Jerusalemer Tempel dürften also nichts anderes sein als hebräische Schriftzeichen – wahrscheinlich eingebunden in die für die Kabbala typischen Diagramme und Stemmata (z.B. der 10 Emanationen, der sog. Sefirot) –, deren wahrer Sinn selbst den Propheten verborgen war und erst durch den ‚Kabbalisten‘ Jesus entschlüsselt wird. Auch

der bei Vida oft wiederholte Anspruch Jesu, den angeblich verborgenen Sinn der Tora erstmals zu entschlüsseln, dürfte daher im kabbalistischen Sinne gemeint sein. Botta (p. 30 lin. 2) erwähnt in diesem Zusammenhang den für die geheimen Zeichen offenbar gängigen, für ihn aber unverständlichen Begriff *zifra*, den er von der Wüste Sif (1 Sam 23,14) oder von griech. ζοφερός ‚dunkel‘ ableiten will. Tatsächlich verbirgt sich dahinter aber die hebr. Wurzel ספר die sowohl ‚schreiben‘ als auch ‚zählen‘ bedeutet und auf die kabbalistische Buchstaben- bzw. Zahlenmystik verweist. Ich muss es hier bei diesen Andeutungen belassen; wie gesagt, sind dazu noch intensive weitere Forschungen notwendig.

Neben der Tempelekphrasis verwendet Vida noch ein zweites traditionelles episches Element, um seine spezifische, nicht allein aus dem Neuen Testament und der Kirchenvätertradition erklärable Auffassung einer Memorialkultur des Judentums dem Leser nahezubringen: den Katalog. Vida beschreibt im 2. Buch das Zusammenströmen der Völker Israels am Pessachfest; aus diesem Anlass gibt er eine kurze Geschichte Israels und der zwölf Stämme von den Anfängen über die babylonische Gefangenschaft und die Herrschaft der Römer bis zur Gegenwart, in der das Heilige Land buchstäblich gottverlassen darniederliegt. Dann aber hebt der Dichter zu einem überraschenden Zwischenproöm an: „Ich selbst werde dennoch nicht das alte Land ungerühmt lassen (sollten nur meine Verse überdauern), als Trost für so einen großen Untergang, damit die Zeit mit ihren vergessenmachenden Jahrhunderten das mitsamt seinem Namen ausgelöschte Volk nicht von Grund auf zerstöre. Möge es jener Gegend zum Nutzen gereichen, dass der König der Himmlischen dort geboren ist, (als Säugling) wimmerte und unter jenem Himmel zuerst krabbelte!“ (Chr. 2, 310-15). Seit Homer liegt der Sinn des Katalogs in der *memoria*, in der Bewahrung der Erinnerung an die Namen der Menschen, Völker, Städte und Gegenden. Die Namen werden als notwendiger, identitätsstiftender Teil der Tradition im kollektiven Gedächtnis bewahrt – in Bezug auf eine christliche *memoria* der jüdischen Wurzeln äußerst bemerkenswert, bedenkt man den Verdrängungsprozess bis hin zur Amnesie, der die christliche Theologie bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmte.

Der Katalog selbst umfasst nicht weniger als 200 Verse (Chr. 2, 333-530) und orientiert sich makrostrukturell an den zwölf Stämmen Israels, die in ungewöhnlicher, wohl in erster Linie geographisch motivierter Reihenfolge (Juda, Simeon, Issachar, Dan, Ascher, Zebulon, Naphtali, Levi, Manasse, Gad, Ruben und Benjamin) nacheinander aufgezählt werden (vgl. Coyne ad loc.). Innerhalb der einzelnen Stämme werden jeweils die verschiedenen wichtigen Städte und Gegenden namentlich genannt. Als Beispiel sei die Einleitung des Katalogs zitiert: „Als erste gingen die, die vom großen Juda abstammten, ein Volk, das durch viele Generationen von Königen geführt worden war. Dieser Stamm übertrug bis heute an Zahl wie an Tapferkeit alle anderen in so großem Maße, wie

ein Löwe alle Arten von wilden Tieren an unerschöpflichem Mut und an Kraft übertrifft. Ungezählt viele Menschen kamen von den Küsten Gazas und von Saba. Sie verließen En Gedi und entlegene Weinbaugebiete, die Wohnsitze der Stadt Adullam und das Refaim-Tal. Hier waren Leute von Lod und Schilhim, vom windigen Jamnia und von Hippa, von Aschkalon und von den Burgen von Aschdot, von Ekron, Sokoch und Jaffa, das, erbaut auf vorgelagerten Kliffhängen und auf dem Meer drohenden Felsen, umspült wird von tosenden Wellen. [...] Man verließ Emmaus, das menschenleere Nepse wurde still, Anthedon, das den Königreichen von Ägypten am nächsten lag, und Bethlehem, die Wiege des Gottessohnes, suchten ihre Bewohner. Galgala und ganz Bessura waren verlassen und ruhig, ebenso die Äcker von Marethon, von Erme, das nahe den Wolken liegt, von Zoar, das darüber staunte, dass (Lots) junge Frau, während sie sich umwandte und auf den Brand zurückblickte, zwar ihr menschliches Antlitz im Marmor behalten, aber plötzlich die Steifheit erstarrten Salzes angenommen hatte.“ (Chr. 2, 336-58). Es folgt die Erzählung von der Vernichtung Sodoms und eine Beschreibung der Gegend des Toten Meeres mit botanischen Kuriositäten wie Bäumen, deren Früchte bei Berührung zu Asche zerfallen. Neben seiner Hauptquelle, Gen. 19, verarbeitet Vida hier antike geographische Nachrichten aus Tacitus (Hist. 5, 7), Strabon (Geogr. 16,2,44) und Plinius (Nat. hist. 5, 66ff.), daneben auch christliche Sodom-Interpretationen aus Tertullian (Apolo- log. 40) und dem spätantiken Bibelgedicht *De Sodoma*. Doch das ist Stoff für einen Kommentar; hier soll vor allem die Funktion des Katalogs deutlich gemacht werden.

Hintergrund ist vor allem der Völkerkatalog in Vergils *Aeneis* (Aen. 7, 641ff.), der in seiner spezifischen Ausrichtung Vidas direktes Vorbild gewesen ist. Anders als im homerischen Schiffskatalog sind es ja bei Vergil nicht die siegreichen Eroberer, sondern die später im Kampf *unterlegenen* italischen Völker, die in dem Katalog der *memoria* gewürdigt werden: Sie bilden das autochthone Substrat der Römer, von dem die eingewanderten Trojaner aufgenommen, ja nahezu vollständig assimiliert werden. Vergils Katalog macht deutlich, dass Rom nicht ohne Italien denkbar ist, sondern auf ihm fußt und aus ihm hervorgeht. Analog dazu transportiert der Katalog der Stämme Israels bei Vida die Botschaft, dass das Christentum auf dem Judentum basiert und Rom ohne Israel nicht existierte. Und wie Italiker und Trojaner letztlich über ihren Stammvater Dardanus urverwandt sind, so sind es auch Christen und Juden über ihren gemeinsamen Stammvater Abraham. Das ist der eigentliche Sinn des Stammbaums, den Josef in Chr. 3,112ff. nach Mt. 1 über David auf Juda und dessen Urgroßvater Abraham zurückführt. Den offenkundigen Widerspruch, dass Josef ja gar nicht der leibliche Vater Jesu ist, merzt Vida übrigens geschickt dadurch aus, dass er indirekt Maria ebenfalls als Davididin einführt.

Damit komme ich zum Schluss. Vidas Darstellung der Juden ist in vielem konventionell und bewegt sich im Rahmen der mit dem Neuen Testament

einsetzenden antijüdischen Polemik, besonders hinsichtlich der Schuld am Tod Jesu und der Nichtanerkennung seiner messianischen Rolle. Daneben gibt es aber eine Tendenz zur Aufwertung des jüdischen Erbes im Christentum, die vermutlich den zeitlichen und örtlichen Umständen einer relativ offenen Haltung gegenüber jüdischer Wissenschaft und Gelehrsamkeit zu verdanken ist. Auch die Einstellung von Vidas Auftraggeber, Papst Leo X., der als einer der judenfreundlichsten Päpste der Kirchengeschichte gilt, mag dazu beigetragen haben: Leo erlaubte z.B. den Druck der hebräischen Bibel (Venedig 1517) und sogar des Talmuds in vollständiger, unzensurierter Fassung (Venedig 1520). Dass Vida selbst Hebräisch konnte, ist eher unwahrscheinlich, aber auch er blieb vom Geist der *hebraica veritas* nicht unberührt, wie wir gesehen haben: In der Tempelekphrasis und im Katalog der Völker Israels benutzte er traditionelle epische Elemente, um sein Konzept einer *Memoria Iudaica* im Christentum künstlerisch zur Darstellung zu bringen.